L'impero machiavellico
L'immagine della Turchia nei trattatisti italiani del Cinquecento e del primo Seicento

Luca D'Ascia
Scuola Normale Superiore di Pisa
l.dascia@sns.it

Abstract

Scopo del saggio è descrivere come trattatisti storici e politici italiani del Cinquecento hanno valutato la struttura politica dell'impero ottomano. In quanto Stato non cristiano, la Turchia poteva essere vista come una perfetta realizzazione delle idee di Machiavelli concernenti la logica interna dell'assolutismo, compresa la manipolazione pragmatica delle credenze religiose. Traiano Boccalini usa il modello politico ottomano per criticare l'apologia della tolleranza religiosa di Jean Bodin. Gli scrittori occidentali sono particolarmente interessati all'organizzazione dell'esercito turco, che sembra offrire un esempio vivente dell'applicabilità dei punti di vista machiavelliani.

Parole chiave: Machiavelli, Impero ottomano, tolleranza religiosa, arte militare.

Abstract

The aim of the essay is to describe how Italian historians and political analysts of the sixteenth century appreased the political structure of the Osman empire. As a no Christian State, Turkey could be viewed as the perfect realization of Machiavellian ideas about the inner logic of absolutism, including pragmatic manipulation of religious beliefs. Traiano Boccalini employs the Osman political pattern in order to criticize Jean Bodin's apology of religious tolerance. Western writers are especially interested on the organization of Turkish army, which seems to offer a lively example of the practical viability of Machiavellian points of view.

Key words: Machiavelli, Osman empire, religious tolerance, military art.

VISIT…

Nel terzo decennio del Cinquecento, mentre i circoli anticlericali italiani celebrano in Lutero un «Eleuterio» capace di spezzare le catene del precetto ecclesiastico,[1] i conservatori abituati a identificare il razionalismo scolastico con la prudenza umanistica assimilano il vento del Nord a quello dell'Est, la sfida della Riforma al pericolo islamico, sottolineando il comune denominatore dell'epicureismo morale, compiacente con le tendenze edonistiche del volgo, e del rifiuto della tradizione teologica in nome di una dubbia «ispirazione» personalistica e autoritaria.[2] Al di fuori della controversistica antiluterana, però, il pragmatismo militare con cui il nuovo califfo insediato a Costantinopoli estende la religione di Maometto interessa e incuriosisce più che scandalizzare. A conferma del labile confine che separa «chierici» e «laici» nella letteratura italiana, mentre l'aristocratico Alberto Pio, nipote di Giovanni Pico della Mirandola, adotta un punto di vista religioso ortodosso, il prelato Paolo Giovio, consigliere dei papi medicei, considera la potenza turca in un'ottica schiettamente politica, profondamente influenzata dalla riflessione machiavelliana. Proprio con il vescovo di Nocera, infatti, inizia un singolare dialogo a distanza destinato a protrarsi fino ai primi del Seicento, quando culmina nella sottile dialettica dei *Ragguagli di Parnaso*: i pensatori politici italiani si avvalgono dell'esempio dell'impero ottomano per verificare l'applicabilità e i limiti di alcune delle categorie più controverse del pensiero del segretario fiorentino, soprattutto per quanto riguarda il rapporto fra religione di Stato e disciplina politica e militare.

Quasi anticipando le critiche che rivolgerà l'amico Guicciardini a quanti «allegano sempre» l'esempio degli antichi Romani, Machiavelli distingueva fra il rimpianto del passato come errore di prospettiva senile ed il riconoscimen-

1. Cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino: Bollati-Boringhieri, 1987.
2. Cfr. Alberti Pii Carporum Comitis… *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum Desiderii Erasmi Roterodami, quos censet recognoscendos et retractandos*, Venetijs, in aedibus Luceantonij Iunte florentini, 1531, cc. 23v-24r: «Quo successu Martinus magis ac magis in dies elatus iniquiorque effectus in omnes blasphemias, ad profunda impietatis tandem prolapsus est, aemulatus omnino, si quis diligenter inspiciat, Haeresiarcham Maumeth. Ut enim ille permissis voluptatibus ac constitutis legibus placidis atque sensum oblectantibus plurimos allexit populos, sic iste eadem via incedens, aspera quaeque tollit, suavia concedit, celibatum aufert, sacra claustra tum virorum, tum mulierum perfringit, pudicitiae votum exterminat. Ille legem evangelicam optime traditam fuisse asserebat, sed depravatam a Christianis, ideoque se missum ad veritatem aperiendam, ad redigenda omnia ad vere divinam legem. Haec eadem iste profitetur: sed interest, quod ille corruptam esse scripturam aiebat multis locis supposititiis. Hic perperam interpretatam, depravate expositam a sanctis omnibus et sacris conciliis predicat, seque missum ut verum sensum illius reseret. Ille se afflari spiritu sancto iactitabat, ab eoque doceri ea quae praedicabat. Hic idem divino spiritu impulsum cuncta se facere profitetur (…) Ille imagines sustulit, sacros ritus omnes ac caerimonias contempsit, quamvis postea (ut audio) hanc legem, sed stultissime, temperavit. (…) Ille placitis suis stare iussit, non permittens de dogmatibus suis disseri, rationem omnem prorsus reijciens quae eis adversaretur. Hic si eius insana dogmata rationibus oppugnentur, exclamat blatero temulentus scholastica esse sophismata non admittenda in sacris dogmatibus, ac si homines ratione carerent et theologica rationi repugnarent, figmentumque esset et apparens doctrina sacra philosophia».

to lucido e amaro dei cicli storici di decadenza e sottolineava come la nostalgia umanistica fosse fatta per italiani e greci, non certo per turchi né «Oltramontani». Giovio, familiare con le discussioni degli Orti Oricellari e con la teoria militare dell'*Arte della guerra*, fa un passo innanzi e identifica senz'altro il modello esotico con quello classico.[3] In un contesto sociale come quello cinquecentesco, in cui il peso economico degli eserciti professionali limita la loro funzionalità oltre a provocare danni eccessivi alla popolazione civile (che vanno a scapito della stessa legittimità ideologica della guerra), problemi strutturali come quello dell'alimentazione dei soldati diventano ineludibili. La proposta machiavelliana al riguardo, originariamente associata al paradigma delle fanterie contadine inquadrate da una costituzione politica repubblicana e destinate a consolidare le conquiste militari attraverso la fondazione di colonie, viene riformulata come consiglio tecnico rivolto a Carlo V per compensare l'azione di disturbo degli *spahis* ottomani. La vecchia retorica dell'«orda asiatica», evidentemente, non serve più per un conflitto di egemonia mediterranea che esige una pianificazione accurata e razionale, fondata sul rispetto per l'avversario. L'impero turco, che ancora a papa Piccolomini appariva un coacervo eterogeneo tenuto insieme dall'elemento cristiano rinnegato, si presenta nelle pagine del Giovio come una costruzione politica organica le cui basi materiali e la cui ideologia religiosa convergono in funzione dell'efficacia militare. Frenare l'espansione ottomana costituisce, senz'altro, una delle principali giustificazioni dell'egemonia imperiale in Italia dopo il congresso di Bologna; ma si tratta di una sfida fra uguali, nobilitata da un elemento di generosità umanistica, più che di un ritorno all'entusiasmo popolare e religioso dell'epoca delle crociate,

3. Cfr. *Commentarii delle cose de' Turchi di Paulo Giovio et Andrea Gambini, con gli fatti e la vita di Scanderbeg*, Vinegia: Aldus, MDXLI (ma la prima edizione è Roma, Andrea Blado da Asola, 1532), c. 34v: «La disciplina militar è con tanta giustitia et severità regulata da' Turchi che si può dir che avanzino quella de gli antichi Greci et Romani. Sopra il tutto mai si sente questione o rissa, né fra pochi, né fra molti, perché ogni minimo delitto si punisse con la morte. Sono li Turchi per tre ragioni migliori de' nostri soldati, prima per l'obbedientia, qual poco si trova fra noi, la seconda perché nel combatter si va alla manifesta morte con una pazza persuasione ch'ognuno abbia scritto in fronte come et quando habbia da morir. La terza perché vivono senza pane e senza vino, et il più delle volte gli basta riso et acqua, e spesso la passano anchora senza carne, et quando non hanno riso si rimedian con polver di carne salata, qual portano in un piccolo sacchettino, et con acqua calda distemperano e si nodriscono con essa (...) et sopportano ogni disaggio assai meglio che li nostra soldati usati etiandio in campo a voler più vivande, et la maggior difficultà che harà V. M. sarà questa delle vittuaglie et massimamente del pane et del vino, delle quali due cose li Romani antichi non si curavon molto, bevendo acqua et magnando frumento pesto et cotto nella caldarella per l'ordinario, et usando solo il pane subcineritio come fugace cotte in le belle cener, o nelli fornelli di ferro condotti dietro in carro alle legioni, perché se si harà de andar a trovar il nimico, bisognerà per il cammino non pensar che vittovaglia alcuna si possa condurre in campo nostro per la moltitudine de' lor cavalli con qual romperanno le strade per grandissimo spatio, né a questa difficultà con scorte si può trovar rimedio se non con portarsi il sostentamento del viver quasi a fante per fante con sacchetti di farina o biscotti o simili alimenti e far camino in bella ordinanza con artiglieria espedita (...) senza caricarse molti de' carri et di bagage».

la cui idealizzazione comincia con Pio II per dispiegarsi pienamente nella Controriforma.

Machiavelliano nell'analisi spregiudicata dei fattori della potenza, il Giovio lo è anche nell'ammirazione per i «principi nuovi» di cui giustifica pienamente le «crudeltà bene usate». Maometto II e Selim I, malgrado le loro violenze, non sono satrapi feroci nella cui dismisura arbitraria dovrebbe specchiarsi contrastivamente la modestia del «principe cristiano» di stampo erasmiano, rispettoso delle élites aristocratiche e patrizie e perfino della funzione produttiva del popolo minuto. Sono, invece, grandi accentratori propensi ad imporre una inesorabile giustizia ai primi indizi di «corruzione» particolaristica,[4] ma anche (per lo meno nel caso di Maometto II) capaci di intendere l'importanza ideologica del mecenatismo culturale e di mantenere aperto un rapporto con l'Occidente fatto di competizione ma anche di scambio senza esagerare l'importanza della diversità religiosa. Sia pure nella forma alquanto superficiale del «medaglione», che celebra l'illustre personaggio effigiato senza scandagliar troppo (come avrebbe voluto Machiavelli) i moventi sottili e riposti delle azioni, Giovio presenta senza alcuna animosità una versione ottomana dell'«idea d'impero nel Cinquecento», integrando nella figura di Solimano il Magnifico quell'insieme di tratti umani, generosi, devoti (nel senso evidentemente di una *pietas* pubblica e convenzionale) ed insomma «augustei» che ben si addicono al sovrano di un principato a suo modo ereditario, sorretto ormai dal tempo e dalla tradizione oltre che dalla «virtù» individuale, e che permettono di sfumare la durezza un po' troppo «borgiana» dei predecessori.[5] Il ritratto imperiale che ne risulta può riuscire ben accetto ai contemporanei di Carlo V, che non rinunciano a consumare un'immagine eroica della grande politica pur

4. Cfr. *Commentari, cit.*, c.25rv: «(Selim) estimava sopra tutto de' capitani antichi Alessandro Magno e Cesar Dittator e di continuo leggeva le lor faccende tradotte in lingua turchesca: era di natura severo et inexorabile, sempre pensoso et non mai precipite et specialmente in essequire la sua crudeltà, qual in molti casi era fondata in molta giustitia (...) diceva ... che non era prudente colui che interponeva spatio in essequire il suo proposito, perché si perdeva con l'indugiar l'occasione et nasceva impedimento contrario al principal disegno: in somma fu rarissimo huomo nell'arte militar e nel reggimento dei popoli, perché voleva si facessi giustitia in ogni luogo». Questo giudizio, così come quelli che riportiamo nelle note 5 e 6, si conserva senza attenuazione alcuna nella traduzione spagnola, posteriore di una decina d'anni all'originale italiano: cfr. *Comentario de las cosas de los turcos de Paulo Iovio obispo de Nocera de italiano traducido en lengua castellana*, Barcelona: Carlos Amoros, 1543 (senza prefazione né riferimenti all'identità del traduttore).
5. Cfr. *Commentari, cit.*, c. 30v: «Ho inteso da huomini degni di fede che spesso dice che a lui tocca di ragione l'imperio di Roma e di tutto Ponente per essere legittimo successore di Costantino Imperatore qual trasferì l'imperio in Costantinopoli e sappia Vostra Maestà che delle cose cristiane n'e stà risoluto e minutamente informato, e tiene animo e forze per imprendere più guerre in uno tratto. Ha sentimento meraviglioso di tutte le cose, et ornato di molte virtù, et manca di quelli segnalati vitij di crudeltà, avaritia et infidelità, quali sono stati in Selim, Baiazet et Mahometto suoi antecessori. Sopra tutto è religioso et liberale, con le quali duoi parte facilmente si vola al cielo, perché la religione partorisce giustitia et temperantia et la liberalità compra gli animi dei soldati, et semina speranza di certo premio in tutte le conditioni de gli huomini quali cercano per virtù salire a miglior fortuna».

divorando la produzione bassamente «giornalistica» che divulga i retroscena meschini. D'altra parte al principio degli anni Quaranta, in concomitanza con il disastro di Algeri, Giovio si rende conto di aver ecceduto nell'esaltare il nemico tradizionale, soprattutto descrivendo in termini «magnanimi» (e non privi di sfumature ironiche per quanto riguarda l'effettiva pratica religiosa dei cristiani) il comportamento di Solimano in occasione della presa di Rodi,[6] e corregge il tiro nelle *Historiae*, dove questo episodio viene sottaciuto mentre si ricama sulla (prevedibile) crudeltà dimostrata dal sultano «barbaro» dopo il trionfo di Mohacs.

Sono però i *Commentari* e non le *Historiae* a lasciar traccia sulla tradizione italiana: il riconoscimento delle qualita umane e politiche di Solimano attraversa indenne i decenni centrali della Controriforma, quando tornano di moda luoghi comuni aristotelici e compunte interpretazioni teologiche,[7] per riemergere nelle distaccate analisi di Paolo Paruta.[8] I numerosi riferimenti all'impero ottomano presenti nei *Discorsi politici* sono improntati all'ammirazione per una macchina militare capace di mantenere eserciti permanenti. Rispetto a Giovio, però, Paruta non manca di approfondire l'analisi delle strutture interne. Il punto di partenza è costituito ora non dall'*Arte della guerra*, bensì dal capitolo IV del *Principe* con il suo confronto fra principati aristocratici (di agevole conquista e ardua sottomissione) e Stati assoluti (difficili da vincere, ma facili a mantenere assoggettati). Paruta esamina l'impero turco come esempio perfetto della tendenza livellatrice e in certo senso antigerarchica propria di un principato nuovo e, in questo senso, si avvicina all'idea di un «impero machiavellico» nel senso di un'interpretazione del *Principe* come teoria della tirannide (che il teorico veneziano

6. Cfr. *Commentari, cit*., c. 28r: « ... disperate le cose di Rodo il Gran Maestro fece la deditione al Signor Turco con salvarsi la vita et la robba, eccetto l'artiglieria, et Solimano con somma religione et humanità servò la promessa, né toccò le cose sacre del Tempio di San Giovanni, il che forse non harebbono fatto e' nostri soldati. Ho udito dire al Gran Maestro che nell'entrare che fece Solimano nella città con trenta mila huomini, mai si senti una parola, parea fossero tanti frati dell'osservanza».
7. Cfr. Ioannis Boteri Benensis, *De regia sapientia libri tres*, Mediolani: apud Pacificum Pontium, MDLXXXIII, p. 112-115: «Barbaros servituti natos esse Aristoteles docet, Graecos vero dominationi; at nunc populus omnium barbarissimus Graecis dominatur; Asiae, Africae atque Europae nobilissimas provintias Imperio continent (…) Quid vero minus durabile iudicari possit eo imperio, quod exterorum hominum fide nititur, perfugarum consiliis administratur? Ubi servi dominantur? Ubi vis est pro lege; ius et aequum situm est in gladio? Ubi iudiciis cupiditas praeest, aequitati avaritia dominatur (…) Una ergo nostrarum miseriarum causa, una pestis atque pernicies, quae Italorum ingenia contra Turcas obcoecat (…) quae nos denique reddit omni ex parte barbaris inferiores, impietas. Qui alias causas affert, non causas, sed effectus commemorat, et scelerum poenas describit. Nam principum inertia, militaris disciplinae intermissio, regum dissidia atque alia de hoc genere, in quae plerique conferunt causas calamitatum, non sunt ipse causae, sed effectus potius nostrae impietatis».
8. Cfr. P. Paruta, *Discorsi politici*, Venezia: Niccolini, 1589, p. 500-501: «non sono stati prencipi per ogni qualità grandissimi e valorosissimi, Carlo Quinto Imperatore, Francesco Primo, Re di Francia, et, se si lascia da parte il rispetto de gli errori nella religione, Sultano Solimano Signor de' Turchi?».

non respinge *in toto*, ma accetta almeno parzialmente a partire da presupposti relativistici). L'impero turco spinge all'estremo la preoccupazione di mantenere sotto controllo i cittadini più eminenti presente anche nell'istituto ateniese dell'ostracismo (e nell'innominato Consiglio de' Dieci veneziano), giustificata dal punto di vista della ragion di Stato.[9] L'ambiguo fascino della «crudeltà» ottomana comincia a trasformarsi in riflessione organica su un paradigma politico che sacrifica il «potere» dei singoli all'unità decisionale, annullando ogni autonomia dei «magistrati intermedi» nella correlazione dialettica fra il *bellum omnium contra omnes* e l'*unus seligendus*. Questo tipo di riflessione, iniziata dai trattatisti italiani di fine Cinquecento, si manterrà viva per tutto il secolo successivo, come mostrano le considerazioni di Spinoza sul fratricidio che suole accompagnare l'ascesa al trono dei sultani turchi. Riesce difficile condannare tale fratricidio in una prospettiva assolutistica, che mira alla stabilità e non può quindi tollerare le rivalità fra consanguinei che affliggono le monarchie europee:[10] il criterio della legittimità dinastica smarrisce infatti qualsiasi importanza una volta presupposta una cessione totale di diritti da parte dei sudditi. Spinoza, ovviamente, può confrontarsi alla pari con Hobbes con una franchezza che il rispetto formalistico per l'etica politica cristiana preclude al machiavellismo dissimulato degli italiani (e, a maggior ragione, all'antimachiavellismo retorico di taluni *arbitristas* come Saavedra Fajardo).[11] L'unica maniera di «fondare» razionalmente la condanna morale del «sultanismo» è andare al fondo del problema, mettendo in discussione il criterio della stabilità in nome della libertà.[12] L'esempio turco contribuisce allora ad alimentare la critica repubblicana all'i-

9. Cfr. *Discorsi politici*, *cit*., p. 338: «Il togliere via affatto da una città, da uno Stato ogni nobiltà, ogni ricchezza, ogni preminenza civile, come si vede osservarsi hoggidì da' Turchi e come in altri tempi è stato fatto sotto diversi principati per dominare più sicuramente, troppo ritiene del barbaro e del tirannico, benché sia riuscito consiglio non inutile a chi ha saputo usarlo, riputandolo giusto, se non per sé stesso, ma in quanto almeno è stato ben accommodato a quella tal forma di governo».
10. Cfr. Baruch SPINOZA, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di Paolo CRISTOFOLINI, Pisa: ETS, 1999, p. 134 (cap. VII, 23): «Praeterea neminem dubitare existimo, quod ii, qui Regi sanguine propinqui sunt, procul ab eo esse debeant, et non belli, sed pacis negotiis distrahi, ex quibus ipsis decus et imperio quies sequatur. Quamvis nec hoc quidam Turcarum Tyrannis satis tutum visum fuerit, quibus propterea Religio est fratres omnes necare. Nec mirum; nam quo magis absolute imperii jus in unum translatum est, eo facilius ipsum (ut Art. XIV hujus Cap. Exemplo ostendimus) ex uno in alium transferri potest».
11. Che i Turchi rappresentino l'incarnazione più autentica del machiavellismo, concepito sbrigativamente come elogio della tirannide (perché poi l'etica politica prudenziale di Fajardo presenta molti elementi di contatto con il relativismo del *Principe*), è un luogo comune che il diplomatico murciano non manca di ripetere. Cfr. D. SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas. Idea de un príncipe político cristiano*, edición preparada por Q. A. VAQUERO, Madrid: Editora Nacional, 1976, vol. II, p. 691: «Con lo cual no será menester valerse del bárbaro estilo de la casa otomana, ni de la impía política que no tiene por seguro el edificio de la dominación, si con la sangre de los pretendientes no se riegan sus cimientos, y es la cal que afirma sus piedras».
12. Trattando dei Turchi, Spinoza prende le distanze dallo Stato hobbesiano: «At experientia contra docere videtur, pacis et concordiae interesse, ut omnis potestas ad unum confera-

stituzione monarchica, sottolineando il contrasto fra «virtù» e «timore» come principi di opposte costituzioni politiche.

Nell'interstizio tra questi due principi, d'altra parte, si inserisce la categoria dell'«onore» aristocratico, fondamento delle monarchie non tiranniche e costantemente calpestata dal sistema ottomano, che ignora uno specifico ceto nobiliare e considera i governatori di province semplici servitori del sultano sprovvisti di autorità propria e sottomessi ai capricci della volontà personale del despota. Non in nome della libertà, come i repubblicani del Seicento e del Settecento, ma in quello dell'«onore», cioè della divisione della società in ceti come condizione dell'esercizio legittimo dell'autorità monarchica, i conservatori di fine Cinquecento condannano il modello politico turco a dispetto del suo esito pragmatico. I giudizi sprezzanti di Botero sui Turchi, cosi diversi da quelli di Paruta, fanno parte integrante della polemica condotta nel *De regia sapientia* contro il machiavellismo dei *politiques*, che separano l'arte di governare dall'ortodossia cattolica. Come sa bene il trattatista piemontese, la stessa «ragion di Stato» che giustifica in determinati casi le «crudeltà ben usate» verso i possibili avversari dell'autorità sovrana può consigliare in altri spregiudicate alleanze all'esterno e, all'interno, concessioni opportunistiche alla libertà religiosa. L'empirismo politico di Botero, peraltro, una volta pagato l'inevitabile tributo all'ideologia controriformistica (che gli assicura il posto di segretario di Carlo Borromeo), non si accontenta di spiegazioni troppo generiche e svolge nelle *Relazioni* un'analisi dettagliata della potenza ottomana riallacciandosi alla tematica del Giovio: il confronto fra le istituzioni militari turche e quelle romane, esteso anche al ruolo svolto nella politica interna dai rispettivi eserciti.[13] L'analogia riconosciuta da Botero fra la guardia pretoriana e il corpo scelto dei giannizzeri sembra confermare la validità dell'anatomia machiavelliana del Basso Impero, incentrata sul conflitto insanabile fra i desideri dei soldati e quelli del popolo che condizionano di volta in volta le scelte degli imperatori. Constatata così la priorità indiscussa dell'elemento militare, diventa possibile criticare la Sublime Porta (e in genere gli imperi musulmani) da un punto di vista più comprensivo, che trascende le piatte accuse di «barbarie» e la denun-

tur. Nam nullum imperium tamdiu absque ulla notabili mutatione stetit, quam Turcarum, et contra, nulla minus diuturna, quam popularia seu Democratica fuerunt, nec ulla, ubi tot seditiones moverentur. Sed si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sint, nihil hominibus pace miserius. Plures sane, et acerbiores contentiones inter parentes et liberos, quam inter dominos et servos moveri solent, nec tamen Oeconomiae interest Jus paternum in dominium mutare et liberos perinde ac servos habere» (*ibid.*, p. 88).

13. Cfr. *Le relationi universali* di Giovanni Botero Benese, divise in quattro parti, in Venetia: appresso Niccolò Polo, 1597, parte III, libro II, p. 113: «Questo stabilimento di timarri e la scelta degli Alzamogliani (così chiamano i giovanetti, che si allevano per Gianizzeri) sono due fondamenti principali dell'imperio turchesco. L'uno e l'altro pare instituito a imitazione de' Romani. Conciosia che gli imperatori romani ancora si prevalevano de' sudditi loro per la guerra, da' quali era composto tra gli altri l'essercito pretoriano, che non si dilungava mai dalla persona dell'imperatore (…) nel medesimo imperio romano erano i timarri dati per uso frutto alla gente di guerra in vita, e per ricompensa de' servitii fatti, onde erano chiamati beneficij, e i provisti beneficiarij».

cia della scarsa considerazione dimostrata per il ruolo politico dell'aristocrazia per soffermarsi sulla totale assenza di una «società civile» dovuta alla concezione patrimoniale dello Stato, che rende impossibile una gestione efficace e razionale delle risorse economiche.[14] Botero anticipa pertanto uno dei motivi centrali della riflessione sulla Turchia nei secoli successivi, esprimendo un'opinione prevalente[15] anche se non esclusiva.[16] Il giudizio negativo sulla struttura economica dell'impero ottomano era destinato a culminare nell'*Esprit des lois*, che riafferma la superiorità strutturale («culturale» in senso ampio, ma non religiosa) dell'Occidente mettendo l'accento sulle conseguenze benefiche della proprietà individuale e della libertà economica.[17] Fa pensare a Montesquieu, curioso delle differenze interne all'Oriente musulmano, anche l'accenno alla relativa «ragionevolezza» che l'Islam assume in Persia, contrapposto al primitivismo arabo e alla rude schiettezza turca: Botero, in effetti, istituisce una stretta correlazione fra produttività, differenziazione sociale e fioritura culturale, che si traduce in un confronto fra impero persiano e impero ottoma-

14. Cfr. *Le relationi universali, cit.*, parte II, libro IV, p. 118-119: «Il governo degli Ottomani è affatto despotico; perché il Gran Turco è in tal modo padrone d'ogni cosa compresa entro i confini del suo dominio, che gli habitanti si chiamano suoi schiavi, non che sudditi: e niuno è padrone di sé stesso, non che della casa, ove egli habita, o del terreno, che egli coltiva, eccetto alcune casate, che furono premiate, e privilegiate da Mahometto II in Constantinopoli, e non è nissuno personaggio così grande, che sia sicuro della vita sua, non che dello stato, nel quale egli si trova, se non per la gratia del Gran Signore. Egli poi mantiene in questo dominio così assoluto con due mezzi, cioè co'l torre affatto l'arme ai sudditi suoi: e co'l metter ogni cosa in mano di renegati, tolti per via di decima da gli stati suoi nella loro fanciullezza».
15. Cfr. *ibid.*, p. 119: « (…) i Turchi non hanno, né si curano d'altro, che dell'arme, che sono di natura sua più atte a rovinare, e a distruggere, che a conservare o ad arricchire i paesi: conciossia che essi, per mantener gli eserciti e per continuare l'imprese loro, consumano di tal maniera i popoli, che a pena lasciano quel che egli è necessario per loro sostegno. Onde i sudditi disperati di poter godere le commodità, non che le ricchezze, che si potrebbono procacciare con la fatica e con la industria, non attendono all'agricoltura né a' traffichi, se non in quanto gli sforza il bisogno, anzi la necessità. Perché a chi giova il seminare quel, ch'altri ha da raccorre? O il raccorre quel, che altri ha da consumare?»
16. Non mancano, infatti, difensori della politica economica e finanziaria della Sublime Porta come l'*arbitrista* spagnolo Pedro Fernández de Navarrete che nella sua opera del 1625 *Conservación de monarquías y discursos políticos* menziona due volte la monarchia ottomana, sempre in contesti elogiativi: in quanto si preoccupa di stimolare l'immigrazione produttiva e assimilabile (in antitesi al dannoso dominio economico del capitale straniero): «Selim, primero Emperador de los Turcos, enriqueció a Constantinopla, llevando mucha cantidad de oficiales del Cairo y de otras ciudades» (*Conservación de monarquías y discursos políticos*, Madrid: Benito Cano, 1792, p. 126); e come esempio di gestione austera delle spese di corte (*ibid.*, p. 362-363).
17. Cfr. MONTESQUIEU, *Oeuvres completes*, a c. di R. CAILLOIS, Paris: Gallimard, 1951, VII (*De l'esprit des lois*), p. 294-295: «De tous les gouvernements despotiques, il n'y en a point qui s'accable plus lui-même, que celui où le prince se déclare proprietaire de tous les fonds de terre et l'héritier de tous ses sujets. Il en résulte toujours l'abandon de la culture des terres; et, si d'ailleurs le prince est marchand, toute espèce d'industrie est ruinée (...) Ainsi, en Turquie, le prince se contente ordinairement de prendre trois pour cent sur les successions des gens du peuple. Mais, comme le grand seigneur donne la plupart des terres à sa milice, et en dispose à sa fantaisie; comme il se saisit de toutes les successions des officiers de l'empi-

no nettamente favorevole al primo, meno distante dal sistema di valori delle monarchie dell'«onore».[18]

Le considerazioni di Botero sulla Persia risultano di estrema attualità sullo scorcio del Cinquecento, in anni in cui lo scontro fra i due giganti musulmani permette alle nazioni cattoliche di respirare e ai teorici politici di riflettere sulla convenienza o meno di adottare l'energia machiavellica e il centralismo militare degli ottomani, rafforzate da una notevole capacità di adattamento e imitazione che si traduce in un sistema di governo flessibile e cosmopolita, capace di trarre il massimo profitto dal personale delle province sottomesse e di fondere tecniche politiche e militari di diversa provenienza. Meno condizionato di Botero da criteri (e pregiudizi) teorici generali, lo storico rodigino Giovanni Tommaso Minadoi non nasconde la propria ammirazione per i successi riportati da un «principato nuovo» come la Sublime Porta contro un avversario più nobile e tradizionale come la Persia, orgoglioso della propria cultura, alieno da costumi «barbari» ma anche chiuso in una rovinosa insularità, che gli impedisce di comprendere l'importanza strategica delle artiglierie nella guerra cinquecentesca. La narrazione della guerra turco-persiana offre a Minadoi numerose occasioni di elogiare (prendendo le distanze da Botero, ma pensando fino alle estreme conseguenze la ragion di Stato di Paruta) la superiorità degli Ottomani, aperti all'innovazione tecnica e versati nelle arti di governo assolutistiche, che lo storico sembra approvare con velato machiavellismo.[19] Ai margini dell'esposizione principale di carattere politico-militare, l'importanza geopolitica del conflitto fra i due imperi musulmani induce Minadoi a interrogarsi sulle ragioni specifiche e l'esatta cronologia

---

re; comme, lorsqu'un homme meurt sans enfant mâles, le grand seigneur a la propriété, et que les filles n'ont que l'usufruit, il arrive que la plupart des biens de l'État sont possédés d'une manière précaire». L'accenno alla decadenza economica turca si trovava già nelle *Lettres persanes* (cfr. *Lettre XIX, Uzbek à son ami Rustan* in MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, a c. di J. ROGER, Paris: Flammarion, 1964, p. 50): «La proprieté des terres est incertaine et, par conséquent, l'ardeur de les faire valoir, ralentie; il n'y a ni titre ni posesión que vaille contre le caprice de ceux qui gouvernent».

18. Cfr. *Le relationi universali, cit.*, parte III, libro II, p. 111: «Il governo di queste genti ha più del regio e del politico che si usi fra i Maomettani: anzi non è tra loro altra parte, ove fiorisca più questa sorta di governo. Perché tutti gli altri quasi estirpano la nobiltà e si vagliono dell'opera degli schiavi, ammazzano i loro fratelli o gli acciecano, ma tra Persiani la nobiltà è in molta stima, e li Re trattano i loro fratelli humanamente, e tengono sotto di sé molti Prencipi di gran possanza, e facoltà; il che non comportano nell'Imperio loro gli Ottomani. Fanno professione di cavalleria e di gentilezza: si dilettano di musica, e di belle lettere: attendono alla poesia, e vi riescono nella lingua loro eccellentemente. È anche in gran conto appo loro l'astrologia: cose tutte disprezzate da' Turchi. Fioriscono anche nella Persia la mercantia e l'arti manuali assai: e in conclusione hanno molto più del polito e del gentile che i Turchi».

19. Cfr. *Historia della guerra fra Turchi e Persiani* di Giovan Tomaso Minadoi da Rovigo, con privilegi, in Venetia, MDLXXXVIII, p. 74-77: «A noi nell'ordine delle cose proposte parmi che altro non resti, se non brevemente considerare le cagioni per le quali è avvenuto ch'un regno tanto maravigliosamente accresciuto sia così subito decresciuto e abbassato; di che noi crediamo che tre siano state l'occasioni principali (…) La terza è stata l'acquisto delle arti ch'ha fatto il Turco nel vincere e tirare sotto di sé tante cittadi cristiane piene d'industria e

della scissione dell'Islam fra Sciiti e Sunniti, contestando i dati frettolosi del Giovio.[20] Questo interesse per le «eresie» islamiche si manterrà nel lungo periodo, offrendo al campo d'osservazione degli europei un fenomeno analogo alle guerre fra cattolici ed evangelici, che fornirà non pochi spunti a Montesquieu per l'obliqua difesa della tolleranza religiosa insinuata abilmente nella finzione orientalistica delle *Lettres persanes*.[21]

Alle vittorie sui Persiani segue peraltro nei primi decenni del Seicento un periodo di tensioni interne all'impero ottomano, che i trattatisti occidentali non mancano di registrare. Proprio la situazione di crisi giustifica l'impegno profuso dai sultani per evitare che si costituiscano poteri intermediari fra l'autorità assoluta e la massa dei sudditi. Riallacciandosi al parallelismo fra il corpo dei giannizzeri e la guardia pretoriana, già sottolineato da Botero, Traiano Boccalini scorge nel rapporto con i soldati scelti il fattore centrale di stabilità del-

---

d'ogni sorte d'artificio; dal qual acquisto il Turco non solo ha imparato ad usar con più mortal modo le solite e native sue arme, ma ancora n'ha conosciute di nuove, con stupore e spavento dell'inimico, il quale non solo non s'ha curato di servirsi degli insegnamenti esterni e imparare i veri modi d'aggrandire le proprie forze; ma, quasi sprezzando ogni altro ingegno, sé stesso solo ha stimato poter insegnar e ammaestrar altrui. E questa è quella alterezza persiana, la quale nella stessa miseria presente ancora vanta gran cose, tutto che il mondo veda se non infelicissimi esiti delle loro guerre. La quarta è stata l'unione e la celerità del Turco, con cui ciò che ha voluto ha tentato, e ciò che ha tentato ha ottenuto (…) La quinta, e di tutte fomento e radice, fu sempre la discordia del regno di Persia e il voler tenere in vita tanti o fratelli o nepoti del re, e non solo tenerli in vita, ma ancora in autorità, in governo e in maestà (…) Egli è veramente opra barbara e inumana ch'un fratello tinga la sua corona e il suo scettro nel sangue dell'altro (…) Ma egli è però ancora troppo gran leggerezza il permettere che e fratelli e figliuoli, tutti da loro stessi insuperbiti ne' governi e nell'autorità regia, l'uno con l'altro muova le squadre armate e a pena lascino scampo per la vita del misero re (…) L'uno e l'altro modo di regnare ha dell'estremo e perciò ha anche del barbaro a punto, né parmi che alcuno d'essi s'abbia a imitare; e tutto che dice Cornelio Tacito che l'opere grandi che si compensano con la pubblica salute possono avere dell'iniquo, nondimeno devonsi ad ogni forza schifare dal prencipe cristiano e assicurare la quiete delli stati né con la troppo gran crudeltà, né con la eccessiva piacevolezza, nelle quali parti peccano tutti i re barbari».

20. Menadoi polemizza, a ragione, con Giovio sulla cronologia della frattura fra Sciiti e Sunniti (che non è certo contemporanea alla Riforma) e sulla precisa interpretazione di tale scisma: non si tratta di una «legge di Alì» autonoma dalla legge di Maometto e neppure di una diversa esegesi del Corano, bensì del disconoscimento sciita della legittimità dei primi tre califfi (*Historia della guerra tra Turchi e Persiani*, *cit.*, p. 44-45). Anche fra gli Sciiti si dà fusione del potere temporale e di quello spirituale, benché lo shah di Persia, a differenza del «califfo» di Istambul, non eserciti direttamente il secondo (*ibid.*, p.64).

21. Cfr. la divertente *Lettre XXXV*, che sviluppa l'interrogativo teologico: «Que penses-tu des chrétiens, sublime dervis? Crois-tu qu'au jour du Jugement ils seront comme les infidèles Turcs, qui serviront d'ânes aux Juifs et les mèneront au grand trot à l'Enfer?» per rovesciare i luoghi comuni apologetici e presentare i cristiani come *naturaliter* maomettani; e soprattutto la *Lettre XXIX*, che satireggia l'Inquisizione: «Aussi puis-je t'assurer qu'il n'y a jamais eu de royaume où il y ait eu tant de guerres civiles que dans celui du Christ (...) Heureuse la terre qui est habitée par les enfants des Prophetes! Ces tristes spectacles y sont inconnus. La sainte religion que les Anges y ont apportée se défend par sa vérité même: elle n'a point besoin de ces moyens violents pour se maintenir» (*Lettres persanes*, *cit.*, rispettivamente p. 70-71 e 63-65).

l'impero turco, che non può permettersi le anarchie militari della storia romana. La soluzione del problema, per Boccalini come per Paruta, non può essere altra che la prudenza machiavellica. Nei *Ragguagli di Parnaso* si mette l'accento sull'accortezza dimostrata dai sultani nel mantenere una rigida gerarchia fra i gradi politico-militari, impedendo che la milizia dei giannizzeri si trasformi in contrappeso all'autorità del sultano e dell'élite amministrativa dei pascià (come avverrebbe se al loro *agà* venisse data l'opportunità di trasformarsi in un capo permanente, inevitabilmente rivale del principe). Boccalini riprende la problematica machiavelliana della comprensibile (perché necessaria) diffidenza del monarca verso i capitani vittoriosi e dell'importanza di «non lasciar crescere la serpe in seno», privata beninteso del sottofondo polemico machiavellico che sottolinea la maggior ingratitudine dei principi rispetto alle repubbliche.[22]

Boccalini riassume in forma particolarmente chiara ed incisiva quell'interpretazione della Sublime Porta come Stato machiavellico per eccellenza che abbiamo visto serpeggiare nelle analisi dei trattatisti di fine Cinquecento. Ciò implica peraltro confrontarsi con un tipo di apologia pragmatica della tolleranza religiosa che può essere desunta da una concezione essenzialmente politica della funzione del culto pubblico e richiamarsi empiricamente alla prassi ottomana. Boccalini adotta, almeno in apparenza, la strategia di Botero: criticare l'atteggiamento *politique* che s'intreccia all'elogio machiavellico della funzionalità del modello turco, condiviso in ambito profano ma considerato estremamente pericoloso se applicato a quello religioso. Obbiettivo della polemica è Bodin, di cui i *Ragguagli di Parnaso* propongono una refutazione ambigua e sottile.[23] Suggerendo infatti un'analisi più pertinente della nozione della reli-

22. Cfr. Traiano BOCCALINI, *De' ragguagli di Parnaso*, in Venetia: appresso Giovanni Guerigli, 1612, t. I, p. 123-124: « (…) per tai rispetti l'esaltare alla suprema dignità del generalato un soggetto, che havesse havuto il seguito e l'affetione di militia tanto importante, altro non sarebbe stato, che commettere quel fallo gravissimo di allevarsi la serpe in seno, che tanto era disdicevole a un principe saggio, e che i suoi imperadori ottomani per irrefragabile massima politica tenevano, che quella militia in poter della quale si vedeva fondata la grandezza e felicità di un imperio faceva bisogno che fosse capitanata da un soggetto forastiere, il quale dall'esercito più fosse ubbidito per la riverenza, che i soldati portavano al principe loro, che per li meriti del valore, della nobiltà e del seguito, che si trovasse in lui. Udita ch'hebbe Apollo la giustificatione della monarchia ottomana, talmente ammirò la prudenza di lei, che a quel Giannizzero comandò che si quietasse, e voltatosi verso alcuni vertuosi, ch'egli haveva allato, disse loro, ch'ora mai si erano chiariti, che senza leggere gli empi Bodini e gli scellerati Macchiavelli si trovava chi era perfetto politico: poiché principi tanto barbari, e che aperta professione fanno di esser capitali nemici delle buone lettere, nell'esattamente intendere il governo del mondo, e nell'esquisitissimamente saper praticar la più sopraffina ragion di Stato, erano i re de gli huomini».

23. Cfr. il ragguaglio 64 della prima centuria, intitolato «Giovanni Bodini ad Apollo presenta i suoi sei libri della Repubblica, ne' quali essendosi scoperto, ch'egli per buona approva la libertà della coscienza, viene condannato alla pena del fuoco»: «Chiedeva il Bodino misericordia a sua Maestà (cioè ad Apollo), dicendo che falsissima confessava la sua opinione e che come empia l'abiurava: ma che dall'impero ottomano, che con somma pace del suo Stato ammette ogni religione, essendo stato ingannato, supplicava tutti che con esso lui si procedesse con qualche termine di pietà» (*De' ragguagli di Parnaso*, *cit.*, t. I, p. 278-279).

gione come *instrumentum regni*, Boccalini rovescia il significato dell'*exemplum* turco che viene addotto a sostegno dell'intolleranza pragmatica.[24] La tolleranza di fatto degli Ottomani è funzionale a un graduale proselitismo ed implica comunque l'esercizio di uno stretto controllo politico su quelle minoranze religiose che potrebbero ricevere appoggio dall'esterno (un criterio che giustifica indirettamente l'intolleranza della monarchia spagnola nei confronti dei morischi). L'obbiettivo ultimo resta, in ogni caso, l'unità religiosa islamica: la diversità di religioni, dal punto di vista politico, non è così pericolosa come l'eresia, che non può essere tollerata a nessun costo.[25] La prudenza politica attribuita da Boccalini agli Ottomani si accorda con motivi assai diffusi nella controversistica cattolica fin dalla prima metà del Cinquecento. Il pericolo politico rappresentato dall'eresia viene fatto consistere nella convergenza fra le esigenze di ceti sociali renitenti all'assolutismo (la «nobiltà» ambiziosa e la «plebe» che la segue) ed una sorta di «sovversione socioculturale» che, non rispettando più le barriere disciplinari e dando impulso alla traduzione della Bibbia nelle lingue volgari, permette a grammatici e filologi (fra cui vengono arbitrariamente annoverati Calvino e Lutero, definiti «letteratucci») di usurpare l'*auctoritas* teologica. Per fronteggiare questo pericolo i *Ragguagli di Parnaso* suggeriscono una rigida applicazione della censura. Non senza sfiorare coscientemente il paradosso, Boccalini abbandona la tradizionale contrapposizione fra il cattolicesimo, amico della cultura umanistica e aperto a un'armoniosa integrazione di ragione e fede, e l'Islam come «religione della spada», fideistica e «tirannica», che aveva innervato l'epistola di Pio II a Maometto II ed altre espressioni della riflessione religiosa del Quattrocento. Se la sicurezza della monarchia esige il rispetto assoluto del culto di Stato, la censura che colpisce la discussione religiosa non può fermarsi alle soglie delle belle lettere, cavallo di Troia per «dottori o seduttori» come Erasmo da Rotterdam (per riprendere il noto bisticcio del Marino, di poco posteriore ai *Ragguagli*) ed altri paradossografi cinquecente-

24. I giudici del Parnaso censurano Bodin per aver fatto ricorso all'autorità degli infedeli, ma l'argomento viene comunque valutato in termini politici: «In molta fretta dunque fu fatta chiamare la monarchia ottomana, alla quale dissero i giudici se era vero ch'ella nel suo Stato talmente nelle cose della religione a' suoi sudditi havesse rilasciata la briglia, che ad ogn'uno quello fosse licito credere, ch'egli voleva. Gran meraviglia per così fatta domanda mostrò di havere la monarchia ottomana e con vehemenza grande rispose, ch'ella non così poco pratica era delle cose del mondo, che benissimo non conoscesse, la pace degli Stati e l'universal quiete de' popoli non con altro più sicuro mezzo potersi acquistare, che con l'unità d'una religione, e che in tutto il suo impero non altra religione era praticata e dai suoi Monsulmani (sic) creduta, che la Mahomettana» (*ibid*., p. 279).
25. Secondo Boccalini, giustamente i Turchi privilegiano il «fronte orientale», quello persiano, perché si tratta in realtà di un «fronte interno»: pur godendo certi vantaggi strategici ad Occidente, «con molta prudenza nondimeno consiglio migliore hanno stimato debellare il Persiano heretico che far guerra ai Principi Christiani, i quali nel fatto del credere tanto lontani essendo dalla religion mia [è la «monarchia ottomana» che parla: L.D.], non mi sono di quello spavento, che gli eretici persiani: che troppo differente caso è tollerare in uno Stato l'infedeltà, dalla quale tanto è difficile il passaggio alla fedeltà, dal permettervi heresie, peste che tanto facilmente ammorba qual si voglia gran regno, quanto hanno veduto e provato i Germani, gl'Inglesi, i Fiamminghi, i Francesi e altri» (*De' ragguagli di Parnaso*, *cit*., p. 282).

schi. I Turchi danno quindi prova di intelligente machiavellismo osteggiando la cultura[26] e mettendo in pratica la celebre massima «Die Gelehrten, die Verkehrten», «i dotti sono i responsabili del disordine religioso e sociale», che aveva caratterizzato proprio i settori più radicali della Riforma (ma naturalmente in tutt'altro senso, poiché per gli spiritualisti cinquecenteschi i «dotti» erano i teologi dogmatici e intolleranti, alleati del potere dispotico conforme al paradigma costantiniano).[27] Si tratta beninteso di una posizione estrema, che il lettore risulta tentato di interpretare come elogio paradossale: la repressione culturale lodata dal «barbaro» ottomano potrebbe essere l'oggetto della critica dissumulata dell'autore dei *Ragguagli*, proprio come i comportamenti apprezzati dalla Moria sono quelli censurati da Erasmo. L'ambiguità del discorso di Boccalini si deve al suo complesso rapporto con il pensiero di Machiavelli, di cui i Turchi sono discepoli forse incoscienti, ma estremamente coerenti, al punto da identificare con sicurezza (e correggere nella prassi) la contraddizione gravissima del maestro fiorentino: preoccuparsi della stabilità del regno e non della compiacente «semplicità» dei sudditi, incompatibile con il raffinamento culturale. Il trattatista secentesco condanna Machiavelli non per il contenuto astratto dei suoi insegnamenti, mero riflesso del comportamento effettivo dei principi a lui contemporanei, ma per la sua vocazione «democratica» a renderli di dominio pubblico, sobillando le masse e dando prova della stessa ambizione intempestiva che aveva caratterizzato i Riformatori. La semplicità delle «pecore» va conservata ad ogni costo se il principe aspira a regnare senza un dispendio eccessivo di forza. La religione fondata sulla spada, che in astratto è male e che Boccalini non manca di deplorare ripetendo il luogo comune della natura profana dell'Islam, risulta politicamente un bene in quanto garanzia di unità e sottomissione. Ciò che vale anche per una falsa religione, come l'Islam, vale *a fortiori* per la «vera» religione cristiana. Il principio del *cuius regio eius religio* viene chiamato in causa a ribadire che neppure i protestanti garantiscono la libertà di coscienza. La conclusione del ragguaglio 64 riformula la concezione machiavellica dell'uso politico della religione come supporto teorico dell'intolleranza cattolica controriformistica, curiosamente equiparata all'intolleranza ottomana.[28] Il machiavellismo di questa argomentazione si oppone all'«illuminismo» del Machiavelli personaggio dei *Ragguagli*, che crede nella possibilità che l'«opinione pubblica» pervenga a un certo grado di consapevolezza politica e consi-

26. «E sappiate che non per altra cagione ne gli Stati miei io ho esterminate tutte le scienze, e tutte le buone lettere, che acciò i miei sudditi vivano in quella semplicità, della quale la mia religione ha somma necessità: e per tal cagione, con salutar consiglio severamente ho prohibito, che il mio Alcorano scritto in arabico non possa esser traslatato in volgar turco, alle spese di alcuni regni cristiani avendo imparato il male che ha cagionato la Bibbia tradotta in volgare» (*De' ragguagli di Parnaso*, *cit*., p. 282).
27. Cfr. C. GILLY, «Das Sprichwort "Die Gelehrten die Verkehrten" oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung», in Antonio ROTONDÒ (ed.), *Forme e destinazione del messaggio religioso nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1991, p. 229-375.
28. «Il peso di governare i popoli per le forze di qual si voglia saggio principe è grieve, né è possibile che solo commodamente egli possa portare una sì pesante soma; ma aiutato dalla reli-

dera pertanto l'oscurantismo ottomano barbaro oltre che inefficace. Boccalini condanna «machiavellicamente» (dal punto di vista cioè di una tecnica di governo prudente e conservatrice, che esige lo scrupoloso occultamento degli *arcana imperii* e ben s'accorda con un certo margine di ipocrisia) questo Machiavelli «demofilo» che prelude per certi aspetti all'immagine settecentesca del repubblicano che «temprando lo scettro ai reggitori / l'allor ne sfronda ed alle genti svela / di che lacrime grondi e di che sangue». I Turchi «machiavellici» diventano dunque una pezza d'appoggio importante al momento di prendere le distanze da una tendenza alla spregiudicata difesa di opinioni critiche e paradossali forse poco comune all'epoca dei *Ragguagli*, ma in cui Boccalini scorge a ragione un'eredità quattro-cinquecentesca (la provocatoria vitalità di Momo come consigliere dei Giovi dell'Olimpo politico) sempre disposta a prendersi rivincite sulla censura controriformistica.

Ma è poi l'autore dei *Ragguagli*, che mette in scena ancora una volta le divinita del Panteon classico in una satira lucianesca non priva di insegnamenti politici, così lontano dalla lingua di Momo e dal sorriso di Niccolò?[29] Nel contesto burlesco è quasi d'obbligo scoccare frecciate contro le pratiche delle monarchie contemporanee (i principi, difatti, vogliono obbligare Aristotele a cambiare la sua definizione del tiranno). Tale atteggiamento satirico si riverbera sulla stessa condanna di Machiavelli, che finisce per mettere a nudo il velleitarismo di quanti vorrebbero negare la stessa «realtà effettuale» e, come Cremonini, pensano di far scomparire i pianeti medicei rifiutandosi di impugnare il cannocchiale.[30] Il «malpensante» di turno può trovare poco lusinghiero il parallelismo istituito fra la censura cattolica e l'oscurantismo turco, soprattutto in anni in cui la ragione naturale, che non si ferma alla superficie discorsiva, contesta il mascheramento ideologico e richiede cause fisiche e «vere», concrete ed univoche, sembra avere dalla sua il prestigio delle

gione, gli si fa tanto leggera, che un solo principe commodamente si vede governare la gregge di molti milioni di huomini: mercé che infiniti, che per la pessima qualità degl'ingegni loro disprezzano le leggi humane, bene spesso temono le divine, e molti, che fanno poco conto dello sdegno del principe terreno, tremano dell'ira del celeste, e vivono in pace» (*De' ragguagli di Parnaso*, *cit.*, p. 287-288).

29. Cfr. la recente biografia di M. VIROLI, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Bari-Roma: Laterza, 1998.

30. Cfr. *De' ragguagli di Parnaso*, *cit.*, p. 422-423 (ragguaglio 89): «Che certo non so vedere, per qual cagione stia bene adorar l'originale di una cosa come santa, e abbruciare la copia di essa come esecrabile; e come io tanto debba esser perseguitato, quando la lettione delle historie, non solo permessa, ma tanto commendata da ogni uno, notoriamente ha vertù di convertire in tanti Machiavelli quelli che vi attendono con l'occhiale politico. Mercé che non così semplici sono le genti, come molti si danno a credere; sì che quei medesimi, che con la grandezza degl'ingegni loro hanno saputo investigare i più reconditi secreti della Natura, non habbiano anco giudicio di scoprire i veri fini che i principi hanno nelle attioni loro, ancor che artificii grandissimi usino nell'asconderli. E se i principi, per facilmente dove meglio lor pare poter aggirare i loro sudditi, vogliono arrivare al fine di haverli balordi e grossolani, fa bisogno, che si risolvano di venire all'atto tanto bruttamente praticato da' Turchi e dal Moscovita, di prohibir le buone lettere, che sono quelle che fanno divenir' Arghi gli intelletti ciechi, che altrimente non conseguiranno mai il fine de' pensieri loro».

«nuove scienze» della natura e della società. Questa stessa mentalità empirica che, prima o poi, dà ragione alla franchezza di Machiavelli legittima d'altro canto il ricorso all'autorità di culture «barbare», estranee ai paradigmi aristotelici, con un'ampiezza di vedute che va ben oltre Botero. A più riprese Boccalini insiste sul rovesciamento dell'antitesi civiltà/barbarie contrapponendo la lezione delle cose alla cultura istituzionale.[31] I riferimenti alla prudenza politica ottomana contenuti nei *Ragguagli*[32] non contengono sempre sottintesi ironici e velatamente polemici, come nel caso del complesso ragionamento sulla censura e l'unità religiosa, ma possono anche presentarsi come riconoscimento positivo di una tecnica di conquista senza alcun corrispettivo nel mondo occidentale, sulla scorta del capitolo III del *Principe* machiavelliano che sottolinea l'importanza del trasferimento della capitale a Istambul, nel cuore del territorio sottomesso, come autentico atto di nascita di un impero cosmopolita. Nel ragguaglio 80 della centuria seconda Boccalini ricostruisce la logica dell'uso della forza militare da parte degli Ottomani in vista dell'espansione graduale e organica dello Stato, riprendendo il metodo e riecheggiando il lessico delle pagine machiavelliane. Ma anche la religione dei Turchi viene analizzata nei suoi vari aspetti (non solo in quello dell'intolleranza e dell'ostilità alla cultura) dal punto di vista di questa scienza politica empirica: la condanna etica è costantemente sfumata dall'apprezzamento pragmatico. Frammischiando i riferimenti all'Islam classico con l'osservazione dello stile di vita delle popolazioni ottomane a lui contemporanee, Boccalini batte senza interruzione sul tasto della funzionalità politica: funzionalità della negazione del vino, contrario alla disciplina militare come già aveva sottolineato Machiavelli; funzionalità di mantenere i sudditi in posizione subalterna, obbiettivo che la religione musulmana assicura con l'incremento demografico e il frazionamento della proprietà, che li costringe a cercar fortuna nella carriera militare; funzionalità dell'obbedienza assoluta e del determinismo che garantisce la disposizione dei soldati, favorevolissima alla finalità machiavelliana di espansione, ad accettare la morte in battaglia come favore divino (un punto che non era sfuggito all'attenzione di Giovio e di Botero e che era del resto assai comune nelle riflessioni occidentali).[33] L'autore dei *Ragguagli*

31. Tale ottica si ritrova in alcuni dei passi più significativi dei *Ragguagli di Parnaso*, per esempio nell'interpretazione dell'impresa di Colombo come «superamento» dell'immagine del mondo fisico e geografico di Aristotele.
32. «Io all'hora vidi, che con maniere non punto barbare, a questi (ai politici) così rispose la monarchia ottomana …»; «Ringratiarono allora que' politici la monarchia ottomana, la quale disse loro, che nelle occorrenze la ricercassero di tutto quello che mai havessero desiderato da lei, che molto liberamente haverebbe dato loro ogni soddisfattione, perché essi sapevano la teorica politica studiata ne' libri, e che ella, ancor che ignorante delle buone lettere, poteva vantarsi di saper leggere nelle cattedre quella soda e buona pratica politica, che s'imparava nell'atto di governar gli Stati, nell'esercitio di maneggiar le guerre» (*De' ragguagli di Parnaso*, *cit.*, rispettivamente t. II, p. 374 e 378).
33. Cfr. *De' ragguagli di Parnaso*, *cit.*, t. II, p. 332: «E se anco quello è vero, che noi principi verissimo sperimentiamo tutto il giorno, che'l soldato, che non teme la morte, ogni difficoltà superi, che gli si pari dinanzi, e felicemente giunga a conseguir quel fine, che egli si è pro-

respinge esplicitamente la *pia interpretatio* della dottrina del Corano come «cristianesimo inferiore» e di Maometto come cristiano nestoriano «più ignorante che arrogante», di tipo cusaniano o ficiniano,[34] ma riconosce in cambio il talento politico del profeta musulmano nell'edificare un ordine sociale dispotico. L'Islam (rappresentato dal solo impero ottomano, poiché i *Ragguagli di Parnaso* ignorano il confronto fra la Turchia e la Persia impostato da Botero) si configura come la forma più conseguente di assolutismo, libera dai pericoli che comporta in Europa l'aspirazione a «tenere i popoli bassi», perché si avvale della persuasione religiosa per conseguire i suoi obbiettivi e manipola il fattore popolazione come ingrediente della potenza, negando un complesso di gerarchie sociali che all'aristocratizzante Boccalini appaiono naturali.[35] L'ambivalenza nei confronti dell'Islam, ammirato sul piano politico, emerge ancora una volta nel ragguaglio 42 della seconda centuria, dove certo si profetizza la caduta dell'impero turco, dovuta a un'intempestiva volontà di espansione (in contrasto con i principi esposti nel ragguaglio 80), eppure si ribadisce la «somma eccellenza di un'ottima architettura politica».[36]

Nei *Ragguagli di Parnaso* culmina l'interpretazione dell'impero ottomano come costruzione politica machiavellica, che come abbiamo visto attraversa il pensiero politico italiano del Cinquecento e del primo Seicento. Pro-

posto, e che ad ogni fantaccino, che disprezza la propria vita, non è possibile far resistenza alcuna, qual più politico, e diabolico precetto da un ambitioso legislatore, per arrivare in tempo breve a dominare l'universo tutto, poteva seminarsi tra gl'huomini, che quello del Fato, che lo scellerato Maometto ha dato a intendere a' suoi seguaci? (…) legge così empia appresso Iddio, come grandemente mirabile per ingrandire un imperio, che a questo solo infernal instituto molte volte attribuita ho la grandezza dell'imperio ottomano».

34. *Ibid.*, p. 327-328: «l'Imperador Massimiliano liberamente confessò, ch'egli conosceva, che nell'imperio ottomano molti instituti militari regnavano degni di ammirazione, ma che la setta maomettana in tutte le sue parti così era rozza e sporca, che affatto pareva indegna di huomini, e che in molti institutori di leggi divine aperto desiderio si scorgeva di pietà, ancorché la religione publicata da essi notoriamente fosse falsa, ma che gli errori di questi tali solo erano cagionati dalla mera ignoranza loro nelle cose divine, ma che le infinite impietadi, che nella setta maomettana si scorgevano, apertamente tutte erano malitiose, nel dar la legge a' suoi seguaci essendosi Maometto mostrato più perfetto politico, che buon teologo…».
35. *Ibid.*, p. 330-331: «…l'infinita copia de' Turchi non solo serve a somministrare abbondanza grande di carne humana al macello delle guerre ottomane, ma per affatto conseguir il beneficio, che noi altri principi caviamo da quel trito precetto politico di tenere i popoli bassi [con pratiche, come l'esasperato fiscalismo, che Boccalini condanna, proprio perché considera l'aspirazione alla libertà e all'eguaglianza e il repubblicanismo di tipo olandese un pericolo assai concreto, che i principi devono prevenire evitando l'eccesso: L.D.] (…) Ma il solo sagace Maometto ha saputo ritrovar quella strada di perpetuamente con dolcezza, e sommo contento loro tenere i popoli bassi, che giammai a qual si voglia altro politico legislatore non è stata nota, perché essendo forza, che dalla pluralità delle mogli, e dalla quantità grande delle concubine nasca a' Turchi moltitudine di figliuoli infinita, il politico Maometto, affine di mendica in tempo breve ridur' ogni più facoltosa famiglia, non si è vergognato di comandar nel suo Alcorano che i figliuoli bastardi, che da ogni legge tanto sono odiati, insieme co' legittimi e naturali ugualmente sono ammessi alle hereditati paterne».
36. *Ibid.*, p. 226.

prio perché si tratta di uno Stato musulmano, la Turchia funge da cartina al tornasole per verificare le conseguenze dell'assunzione di premesse che nessuno statista cristiano può rivendicare apertamente: la concezione del monarca come «capo dei credenti», la stretta compenetrazione fra «religione civile» e disciplina militare, l'uso politico del fanatismo religioso, il livellamento delle gerarchie sociali nella dipendenza collettiva da una volontà dispotica, le opportunità di carriera offerte a plebei e perfino ad antichi nemici (i «rinnegati») considerati i migliori servitori di un «principe nuovo». Autori che non possono sottrarsi al fascino del machiavellismo adottano una prospettiva esterna al mondo cristiano per esprimere giudizi paradossali che suonerebbero odiosi se formulati in prima persona. Soprattutto in Boccalini, ma anche in Giovio, Botero, Minadoi e Sagredo si avverte l'ammirazione per soluzioni radicali che il peso politico e simbolico di una grande tradizione aristocratica impedisce di adottare in Occidente. Emerge così poco a poco un paradigma di assolutismo integrale contro il quale i repubblicani e «liberali» del Seicento e del Settecento, come Spinoza e Montesquieu, andranno definendo polemicamente un ideale specificamente europeo di libertà civile e tolleranza religiosa. I teorici italiani della «prudenza» e della dissimulazione, che contribuiscono in misura notevole ad associare quel paradigma con l'esempio storico dell'impero ottomano, spostano definitivamente la riflessione sulla polarità Oriente-Occidente dal terreno religioso a quello politico e creano pertanto le condizioni perché l'antitesi tra «fede» ed «eresia» (o addirittura «paganesimo») si trasformi in quella fra «civiltà» e dispotismo. Senza dubbio, soggiace a tutto il dibattito sulla «prudenza» politica (o mancanza di prudenza sociale ed economica!) dei Turchi il presupposto machiavelliano secondo cui, data l'unità specifica della natura umana, gli uomini agiscono allo stesso modo in circostanze analoghe. Su questo postulato si basa quel giudizio comparativo che permette di valutare *sine ira et studio* vantaggi e svantaggi della politica, società e cultura ottomane. Che, al contrario, le risposte ai problemi possano essere diverse in funzione del contesto culturale, proprio perché incomparabile risulta la formulazione dei problemi stessi, è convinzione relativistica che emerge solo nel maturo Settecento sotto la penna teologica di Herder.[37] A quel punto, però, l'impero ottoma-

37. Cfr. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a c. di F. VENTURI, Torino: Einaudi, 1981, p. 102-103: «Chi ci restaurerà il tempio di Dio qual è nella sua continua costruzione attraverso tutti i secoli? (…) S'è scoperta una via laterale per giungere agli Arabi, e per conoscerli abbiamo ormai tutto un mondo di documenti. Si son ritrovati, anche se per tutt'altri scopi, dei documenti della storia medioevale, e quanto ancora giace nella polvere sarà un giorno scoperto, forse presto, forse già entro cinquant'anni (…) L'epoca nostra aprirà quanto prima molti occhi, essa presto ci trarrà a cercare fonti se non altro ideali per soddisfare la sete del nostro deserto. Impareremo così a tener in conto età che disprezzavamo, si risveglierà il senso di una comune umanità e felicità e gli sguardi gettati su qualcosa di più alto che non il chiuso mondo quotidiano dell'uomo, concluderemo la storia nostra, tanto piena di rovine, indicandoci un piano dove prima non sapevamo vedere che confusione».

no come sistema politico in decadenza avrà smesso di affascinare gli europei che si volgeranno invece con entusiasmo al nuovo concetto (circonfuso di mito) di un'autonoma civiltà «arabo-islamica» (fino all'ipostasi dell'«età arabica» di Spengler), dando impulso a quanto si è conosciuto (e criticato) come «orientalismo».